خصائص الخطاب القرآني وأنواعه عند القاضي عبد الجبار

مقاربة من منظور لغويّ

أ. أحمد نور الدين قطان

باحث دكتوراه في اللغويات ومحاضر في جامعة قسطموني - تركيا

البريد الإلكتروني: ahmadnoradeen@gmail.com

معرف (أوركيد): 0000-0002-2850-8928

بحث أصيل الاستلام: ١٦-٤-٢٠٢١ القبول: ٢٥-٤-٢٠٢١ النشر: ٢٨-٤-٢٠٢١

الملخص:

لقد لقي مفهوم الخطاب اهتماما كبيرًا عند المحدثين خاصة بعد ظهور كتاب دي سوسير (محاضرات في اللسانيات العامة)، أما في تراثنا العربي فنرى أن دراسة مفهوم الخطاب لها جذورها التاريخية القديمة جدًّا؛ فقد أولى أسلافنا الخطاب ومفهومه اهتمامًا كبيرًا؛ فكان محل اهتمام اللغويين والأصوليين، والفقهاء، وعلماء الكلام.

ويتناول هذا البحث رؤية واحد من أعلام التراث العربي وهو القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) للخطاب القرآني بصفته خطابا إلهيا، وأنواعه، والمستويات التي نزل بها، والحكمة من ذلك، والآلات التي يجب أن تتوافر لدى كل من يريد تأويل ما فيه من متشابه ومعرفة المراد منه.

الكلمات المفتاحية:

الخطاب، الخطاب القرآني، الخطاب الإلهي، القاضي عبد الجبار.

للاستشهاد: قطان، أحمد. (٢٠٢١). خصائص الخطاب القرآني وأنواعه عند القاضي عبد الجبار مقاربة من منظور لغويّ. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٢، ع١. ١١١-١٥٨ https://www.daadjournal.com/

Atıf İçin / For Citation: Kattan, Ahmad. (2021). Kadı Abdülcebbâr'a göre Kuran Hitâbının Özellikleri ve Türleri Dilbilimsel bir yaklaşım. Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi – DÂD. Cilt/Volume 2, Sayı/Issue 3, 111-158. https://www.daadjournal.com/

Features and Types of Qur'anic Discourse According to Qadi Abd al-Jabbar a Linguistic Approach

Ahmad Nor Adeen Kattan

Phd student and lecturer in the linguistics and arabic language at the university of Kastamonu, turkey

E-mail: ahmadnoradeen@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-2850-8928

Research Article Received:16.4.2021 Accepted:25. 4.2021 Published: 28. 4.2021

Abstract:

The concept of discourse has received great interest among modern scholars, especially after the appearance of Ferdinand de Saussure's book "Course in General Linguistics". As for our arabic references, we see that the study of the concept of discourse has an ancient history. However, our scholars have paid great attention to the discourses. Therefore, the linguists and the Principles of Islamic jurisprudence scholars have studied the discourse.

This article studies the opinion of one of the Arab scholars kadı Abdul-Jabbar about the Qur’an discourse in many aspects, such as the types of this discourse, the levels at which it was revealed, and the tools that must be found for those who want to interpret the Qur’an .

key words:

Discourse, Qur'anic Discourse, Divine Discourse, Qadi Abdul-Jabbar

Kadı Abdülcebbâr'a göre Kuran Hitâbının Özellikleri ve Türleri Dilbilimsel bir yaklaşım

Ahmad Nor Adeen KATTAN

Dilbilim ve Arap Dili Alanında Doktora Öğrencisi ve Öğretim Görevlisi, Kastamonu Üniversitesi, Türkiye

E-mail: ahmadnoradeen@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-2850-8928

Araştirma Makalesi Geliş: 16.04.2021 Kabul: 25.04.2021 yayın: 28.04.2021

Özet:

Hitâb kavramı, çağdaş bilim adamlari arasında büyük ilgi gördü ve özellikle, Ferdinand de Saussure'nin "Genel Dilbilim Dersleri" kitabının ortaya çıkmasından sonra netleşmeye başladı. Arapça Kaynaklarımıza gelince, Hitâb kavramının incelenmesinin çok eski bir tarihe dayandığını görüyoruz.Nitekim âlimlerimiz Hitâb kavramına büyük önem verdiler. Bunun için bu kavram dilbilimciler ve usul-i fıkıh âlimleri tarafından büyük ilgi gördü.

Bu makale, büyük bir âlimlerden Kadı Abdülcebbâr'in (ö 415) Kur'an Hitâbı hakkındaki görüşünü, bu Hitâbın türlerini ve düzeylerini, Kur'an'ın müteşâbihlerini te'vil etmek isteyenler için bulunması gereken araçları incelemektedir.

Anahtar Kelimeler:

Hitâb, Kur'an Hitâbı, Hitâb-i İlâhî, Kadı Abdul-Cabbar

تقديم:

إن القرآن هو المصدر الأول من مصادر التشريع الإسلامي؛ لذا فقد شغل العلماء قديما وحديثا تفكرا وتدبرا ودراسة؛ لاستنباط الأحكام والمعاني منه وفهم المراد من خطابه سبحانه وتعالى؛ فكل فرقة من الفرق الإسلامية عكفت على فهم هذا النص القرآني واستخراج ما فيه من أحكام سواء أكانت عقدية أو فقهية أو غيرها.

فكانت كل فرقة من تلك الفرق تحاول أن تجد لها مرجعا قرآنيا تقوّي به مذهبها العقدي أو الفقهي، مستعينة بما لديها من أدلة لغوية ونحوية وصرفية وعقلية، وغاية كل فرقة فهْمُ المراد من كلامه سبحانه وتعالى الذي خاطبهم به، ومن بين تلك الفرق كانت فرقة المعتزلة التي برز منها القاضي عبد الجبار الذي حاول أن يجد في القرآن ما يقوي به مذهبه؛ وأن يستدل على صحة ما ذهب إليه وفرقته؛ فعكف على دراسة القرآن الكريم وإعمال رأيه وفكره فيه؛ وألف عددا من المؤلفات لفهم المراد من كلامه سبحانه، وكان متشابه القرآن من ضمن ما ألف فيه القاضي كتابا، فألف هذا الكتاب وهو يحاول أن يثبت رأيه بأنه لا يوجد شيء في القرآن إلا وله معنى وإلا وله مراد وغاية، ولأجل ذلك نزل من لدن حكيم خبير؛ فوضع القاضي هذا الكتاب في المتشابه متسعينا بما أوتي من علم باللغة العربية ومعرفة أساليبهم وثقافة القوم الذين بُعث فيهم رسول عربي، بلسان عربي مبين.

وقد أولى القاضي عبد الجبار اللغة العربية أهمية كبيرة في فهم الخطاب القرآني، وأرشد من يريد أن يعرف ما تشابه عليه منه إلى الطريق الصواب وإلى الآلات والملكات التي يجب أن تتوافر عنده قبل الخوض في غمار التأويل وكي لا يحمل الخطاب على غير الحق الذي أُريد له.

ولكن هذا المصطلح أعني -مصطلح الخطاب-، وما تتحمله دلالته المعجمية من أن يكون كلاما بين اثنين قد أثار جدلا ونقاشا بين العلماء؛ وهذا ما تناوله هذا البحث في مبحثه الأول حيث تناول المبحث الأول ما دار من جدل حول مصطلح الخطاب، وجواز إطلاقه على كلام الله، وكيف اختلفت آراء العلماء فيه والسبب في هذا كله

يرجع للدلالة المعجمية للفظة الخطاب وما تحتمله من دلالة الكلام بين اثنين كما وضحنا عندما تناولنا تعريف الخطاب.

كما تناول المبحث الأول إشكالًا آخر أثير حول الخطاب ألا وهو الخلاف في جواز أن يخاطب الله عباده بما لا يُفهم أو لا يُعرف المراد منه، وما الحكمة حينها من إنزال هذا القرآن إن كان لا يُفهم المراد، أو لا يستطيع حتى العلماء والراسخون في العلم من معرفة المراد مما تشابه منه.

أما المبحث الثاني فقد تناول مفهوم الخطاب عند القدماء والمحدثين وعناصر الخطاب الأساسية من مخاطِب ومخاطَب وخطاب.

والمبحث الثالث تناول الإشكال حول المخاطَب – **بفتح الطاء-** وهل يجب أن يكون متهيئا لتلقي وفهم هذا الخطاب أم لا، وآراء العلماء حول هذه النقطة في المخاطَب.

أما المبحث الرابع فقد تناول أنواع الخطاب القرآني / الإلهي ومستوياته من وجهة نظر القاضي عبد الجبار، والآدوات التي يجب أن تتوافر لدى المتأوِّل، أو من يبتغي أن يعرف المراد من خطابه سبحانه وتعالى.

المبحث الأول: مفهوم الخطاب:

- **أولا عند القدماء:**

الخطاب: مصدر خاطبته مُخَاطبَة وخِطابا[١]، و"الخطاب هو الكلام بين اثنين، يقال خاطبه يخاطبه خطابا، والخطبة من ذلك"[٢] و"الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام."[٣]

ومن العلماء من جعل قيد تعريف الخطاب المواجهة في الكلام فقط، كما عرفه الزمخشري (٥٣٨هـ) بأنه "المواجهة بالكلام"[١]، ومنهم من أضاف عليه قيد قصد

---

(١) جمهرة اللغة: مادة (خ.ط. ب) ٢٩١/١.

(٢) انظر مقاييس اللغة: ٢/ ١٩٨.

(٣) لسان العرب (خ- ط .ب) ١١٩٤/٢.

الإفهام وقيدًا آخر وهو أن يكون هذا الإفهام لمن هو متهيئ للفهم، وهذا ما ورد عند صاحب الكليات إذ عرفه بأنه "اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه"[٢]، ومنهم من جعله عاما دون القيد الأخير وهو أن يكون المقصود بالإفهام متهيئا للفهم، فهو يرى أن الخطاب عاما لمن كان متهيئا أو غير متهيئ للفهم، فقد قال الزركشي (٧٩٤هـ) بأن قوما قد عرفوا الخطاب بأنه ما يقصد به الإفهام، وهو أعم من أن يكون من قُصِد إفهامه متهيئا أم لا [٣]، وقد قال التهانوي (١١٥٨هـ) في كشاف مصطلحات الفنون بأن الخطاب بحسب أصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ثم نُقِل إلى الكلام الموجه نحو الغير للإفهام[٤].

ومن جملة هذه التعريفات التي أوردناها يتضح لنا أن الخطاب في حدّه قد قيل للكلام المستخدم لإيصال رسالة بين اثنين أو أكثر، والغرض منه إفهام من هو المقصود بهذا الخطاب. وما نلاحظه أيضا من التعريفات أن هذا المصطلح قد طرأ عليه تطور بحيث أصبح يطلق على الكلام الموجه للغير بعد أن كان يطلق على الفعل ذاته كما أوضح التهانوي (١١٥٨هـ) في تعريفه الذي ذكرناه آنفا.

- **ثانيا عند المحدثين:**

الخطاب: لقي هذا المصطلح إقبالا واسعا من الدراسين والباحثين لتحليله ووضع قواعده وضوابطه، وهذا المفهوم على الرغم من قدم جذوره في الثقافة العربية؛ فإن استخداماته المحدثة الاصطلاحية أقرب إلى ترجمة أو تعريب لمصطلح Discourse ونظيره Discours في الفرنسية أوDiskurs في الألمانية .... أغلبها مأخوذة من أصل لاتيني Dircursus يعني الجري هنا وهناك، وهو فعل يتضمن معنى التدافع الذي يقترب

(١) انظر أساس البلاغة ١/ ٢٥٥

(٢) انظر الكليات: ٤١٩.

(٣) البحر المحيط للزركشي: ١/١٦٨.

(٤) انظر كشاف اصطلاحات الفنون: ١/٧٤٩.

بالتلفظ العفوي وإرسال الكلام والمحادثة والارتجال إلى غير ذلك من دلالات تأتي بمعنى العرض والسرد....(١)

وقد شهد تعريف هذا المفهوم اختلافا بين المحدثين وذلك لاختلاف منطلقاتهم الأدبية واللسانية المقاربة للمفهوم، فهو عند بعضهم اللغة في طور العمل أو اللسان الذي تنجزه ذات معينة، كما أنه يتكون من متتالية تشكل مرسلة لها بداية ونهاية(٢)، وقد عرفه إبراهيم صحراوي بأنه وحدة لغوية قوامها سلسلة من الجمل(٣)، وعرفه غيره بأنه النص اللغويّ بعد استعماله(٤)، أما أحمد المتوكل فيرى أن كل ملفوظ أو مكتوب يشكل وحدة تواصلية قائمة الذات يعد خطابًا.(٥)

أما عند الغرب: فهو مرادف للكلام عند دي سوسير وهو المعنى الجاري في اللسانيات البنيوية(٦)، في حين أنه عند (جينيت) هو الوسيط اللساني في نقل مجموعة من الأحداث الواقعية والتخيلية والتي أطلق عليها مصطلح الحكاية(٧)، أما (بنفنيست) فقد عرفه بأنه كل تلفظ يفترض متحدِّثا ومستمعًا، تكون للطرف الأوّل نية التأثير في الطرف الثاني بشكل من الأشكال."(٨)

ومن جملة ما عرضنا له من تعريفات لدى المحدثين نخلص إلى أن القدماء والمحدثين قد اتفقوا في أن الخطاب هو عبارة عن فعل كلامي أو كتابي يكون بين

---

(١) انظر آفاق العصر: ٤٧-٤٨.

(٢) انظر تحليل الخطاب الروائي: ٢١.

(٣) انظر تحليل الخطاب الأدبي: ١٠.

(٤) انظر المعنى وظلال المعنى: ١٥٧.

(٥) انظر الخطاب وخصائص اللغة العربية: ٢٤.

(٦) انظر الأسلوبية وتحليل الخطاب: ٢٧.

(٧) انظر خطاب الحكاية: ٣٨-٣٩.

(٨) انظر إنشائية الخطاب في الرواية العربية الحديثة: ٢

طرفين وبينهما كلام يطلق عليه خطاب ومن هنا كان لابد من وجود ثلاثة عناصر كي يطلق على الكلام خطابا وهي:

- المُخاطِب بكسر الطاء (المرسِل)
- الخطاب (الرسالة)
- المُخاطَب (المُستقبِل، أو المُرسَل إليه)

أما العنصر الأول وهو (المخاطِب) بكسر الطاء/ المرسل؛ فبما أن علم التخاطب قد نشأ في بيئة غربية؛ فإن كل الدراسات قد تناولت هذا الركن من أركان التخاطب على أنه عنصر بشري؛ وبنت على ضوء ذلك الشروط التي يجب أن تتوافر فيه، أما نحن فمقتضى بحثنا وموضوعه يختلف في هذه النقطة؛ فالمخاطِب في بحثنا هذا هو الذات الإلهية، ولا يخفى على ذي لب هذا الفرق بين الخالق والمخلوق؛ لذا فلا يمكن أن ننزله منزلة البشر أو نحاكمه وفق هذه النظريات الوضعية.

ولكن مع هذا وبما أن فعل الخطاب قد حدث ووصلتنا الرسالة منه سبحانه، فيمكننا أن نورد ما ذكروه في حق المخاطِب ونأخذ ما يتوافق مع الذات الإلهية، ونطرح ما يتعارض معها أو ما لا يليق بها.

فالمخاطِب أو المرسِل هو الذات المحورية في إنتاج الخطاب؛ لأنه هو الذي يتلفظ به، من أجل التعبير عن مقاصد معينة، وبغرض تحقيق هدف [1]، فهذا يتوافق ويتناسب مع الذات الإلهية، أما ما وُضع من عوامل مؤثرة في المخاطِب وتتفاعل معه عند تكوينه الخطاب، كالمثير أو الشيء الذي يحفزه -أي المخاطِب- للكلام، مستعينا باللغة بكونها تحقق رغبته في التواصل مع الآخرين، أو الاختيار أي أن يختار من اللغة ما يؤدي رسالته، وهو ما يعرف بالإفادة في علم التخاطب، أو الاضطرار أو الالتزام، أي أن يلتزم المخاطِب بقواعد اللغة التي اختارها للتواصل، كي لا تفقد قدرتها على

(١) انظر استراتيجيات الخطاب: ٤٥.

الإفادة، وغيرها مما يتعلق بالمخاطِب كشخصيته وكفاءته[1]؛ فإنها وإن كانت في الواقع مما يمكن أن يتواجد في ذاته سبحانه إلا إننا نتحرج من أن نذكرها وأن نضعها شروطا أو عوامل على الذات الإلهية للقداسة الإلهية، فلا يمكن لنا أن نقول إنه متأثر أو منفعل أو له كفاءة أو غير ذلك مما ورد، وهذا بالمجمل ما يمكن أن نذكره هنا عن عنصر المخاطِب وهو الركن الأول من أركان الخطاب الإلهي.

أما العنصر الثاني وهو (الخطاب) / (الرسالة): ففيه إشكالان: الأول وهو جواز إطلاق لفظ الخطاب على كلام الله من عدمه، وذلك تبعًا لوجود العنصر الثالث أي المخاطَب من عدمه، أما الإشكال الآخر فكان في جواز إطلاق الخطاب على الكلام الذي لا يعقل أو لا يعرف المراد منه ولا يمكن فهم معناه.

وأما ما يخص العنصر الثالث وهو (المخاطَب) بفتح الطاء / (المستقبل): فكان الإشكال فيه في جاهزية المستقبل لهذا الخطاب من عدمه، كما هو واضح من اعتراض الزركشي (٧٩٤ هـ) الذي أوردناه.

وسنتناول هذه الإشكالات حول العنصرين المذكورين في المبحثين التاليين:

المبحث الثاني: إشكالا الرسالة (الخطاب):

ذكرنا أن ما أثير حول هذا العنصر كان أولا في جواز إطلاق لفظ الخطاب على كلام الله من عدمه، وثانيًا في جواز المخاطبة بما لا يعقل، أو بما لا يمكن فهمه.

- **أولًا: إشكال جواز إطلاق لفظ الخطاب على كلامه سبحانه:**

إن أغلب التعريفات التي أوردناها لا تفرق بين الكلام والخطاب إلا بنقطة المفاعلة التي تحتملها دلالة الخطاب دون الكلام، وحول هذه النقطة قد وقع الخلاف في جواز إطلاق لفظ (الخطاب) على كلام الله سبحانه، وسبب هذا الخلاف نابع من الدلالة المعجمية لمادة (خطب) والتي تتطلب وجود مخاطِب ومخاطَب؛ ليتم طرح هذا التساؤل: **هل يجوز أن يُطلق على كلامه سبحانه خطابا؟**

(١) انظر المعنى وظلال المعنى: ١٥٢-١٥٤.

عند النظر في كتب اللغة عن معنى الكلام، نرى أن ابن فارس (٣٩٥ هـ) قد قال بأن الكلام يدل على نطقٍ مفهوم[١]، وقد عرفه ابن جني (٣٩٢ هـ) في باب القول على الفصل بين الكلام والقول بأن الكلام هو الذي لا يكون إلا أصواتا تامة مفيدة...[٢] وعرفه ابن سيده (٤٥٨ هـ) في المحكم بأنه ما كان مكتفيا بنفسه وهو الجملة[٣]، وقد ورد أيضا أن الكلام في أصل اللغة عبارة عن أصواتٍ متتابعة لمعنى مفهوم[٤].

ومن مجمل هذه التعريفات التي وردت في كتب اللغة نلاحظ أن كتب اللغة قد وقفت على نقطة التفريق بين القول والكلام، وأن الكلام هو جملة كاملة قائمة بنفسها، بينما القول جزء غير تام، واستدلوا على ذلك بإجماع الناس على أن يقولوا القرآن كلام الله ولم يقولوا القرآن قول الله[٥]، وأن الكلام عبارة عن أصوات منطوقة مفهومة، ولم يضعوا حدّا في التعريف يشترط وجود مخاطَب –بفتح الطاء- أثناء الكلام، وهذا هو الفرق بين التكليم- أي الخطاب- والكلام، وهذا ما ورد عند أبي هلال العسكري (٣٩٥ هـ) فقد قال: "إن التكليم هو تعليق الكلام بالمخاطب فهو أخص من الكلام؛ وذلك أنه ليس كل كلام خطابا للغير..."[٦].

فمن كلام أبي هلال العسكري يتضح لنا جليا الفرق بين الكلام والخطاب، فالخطاب أخصّ من الكلام من حيث تعلقه بمخاطَب موجه له الكلام، على العكس من الكلام؛ لأن ليس كل كلام خطابا، في حين أن كل خطاب كلام.

---

(١) انظر مقاييس اللغة: ١٣١/٥

(٢) انظر الخصائص: ١٩/١

(٣) انظر المحكم المحيط: ٤٩/٧

(٤) انظر المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: ٢/ ٥٣٩.

(٥) انظر المحكم: ٤٩/٧، والخصائص: ١٩/١

(٦) انظر الفروق اللغوية: ٣٥

وهذا الفرق بين الدلالة المعجمية لكل من الخطاب والكلام قد أدى لاختلاف الآراء في الرد على ذاك التساؤل في جواز إطلاق الخطاب على كلام الله، ومن خلال دراستنا للردود على هذا التساؤل يمكننا القول إن العلماء قد انقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: من يرى أن كلام الله مخلوق:

وهم المعتزلة وهذه الفرقة لا ترى في إطلاق لفظ الخطاب على كلام الله حرجا؛ لأن كلام الله في اعتقادهم مخلوق ولا يقولون بأزليته؛ أي إن كلام الله لا يكون صفة له وهو حادث، ولا يمكن لحادث أن يكون صفة لقديم، بل من الباحثين من ادعى أن إطلاق لفظة الخطاب على كلام الله كان بسبب تأثر أعلام المعتزلة اللغويين بمذهبهم الكلامي؛ فسرى ذلك حتى بان في مصنفاتهم اللغوية، مثلما صنع كل من أبي علي الفارسي(٣٧٧ هـ) وابن جني (٣٩٢هـ) والمبرد (٢٨٦هـ) والجاحظ (٢٥٥هـ)، وتبعهم الناس في ذلك دون أن يفطنوا له.[١]

أما الفريق الآخر: من قال بأزلية كلام الله:

فقد تنبه أعلام القائلين بهذا الرأي إلى هذا الإشكال النابع من دلالة الخطاب المعجمية؛ فقد رأى الأشعري (٣٢٤هـ)[٢] وتابعه في ذلك الغزالي (٥٠٥ هـ) في المستصفى[٣] ومن بعده القرافي (٦٨٤ هـ) في كتابه شرح تنقيح الفصول؛ أن الخطاب لا يطلق إلا عند وجود المخَاطب؛ لأن الخطاب إنما يكون لغة بين اثنين[٤].

ومن مثل هذه الاعتراضات التي وجهت لاستخدام لفظة "الخطاب" وما تقتضيه دلالته المعجمية من المفاعلة ووجود مخاطِب ومخاطَب وكلام أصبح يطلق عليه الخطاب؛ اضطرت الأشاعرة على وجه الخصوص إلى القول بالكلام النفسي، وأن

(١) انظر عبقرية الإمام أحمد في قوله" الحكم الشرعي خطاب الشرع وقوله"، محمد بن علي المصري، مقالة منشورة على شبكة الألوكة:https://www.alukah.net/culture/0/32077/

(٢) انظر البحر المحيط للزركشي: ١/ ١٦٨.

(٣) المستصفى: ٦٨.

(٤) انظر شرح تنقيح الفصول: ٦٧.

الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام قائم بذاته مختص به، ويلزم أن يكون الكلام قديما أزليا وإلا كان الباري تعالى محلا للحوادث[1]، ويمكن أن نجمل موقف الأئمة الأشاعرة فيما بينهم في جواز إطلاق لفظة الخطاب على كلام الله الأزلي حقيقة على كلام الله في فريقين:

الأول: قال بمنع إطلاق الخطاب على كلام الله الأزلي وهو قول أبي بكر الباقلاني (٤٠٢هـ) والغزالي(٥٠٥هـ) والآمدي (٥٥١هـ) .[2]

الآخر: أنه يجوز ذلك وقد نسب السمرقندي (٥٤٠هـ) هذا القول للجمهور بعد أن ذكر أن بعضهم قد قال بالمنع لأن الخطاب اسم للمشافهة، فلابد من حضور المأمور.[3]

أما الرجراجي[4] (٦٣٣ هـ) ومن بعده الزركشي (٧٩٤ هـ) [5] فقالا: "إن سبب هذا الخلاف هو اختلافهم في معنى الخطاب، فإن كان معناه الكلام الذي يقصد به الإفهام في الحال فهو غير جائز، ولكن إن كان معناه الكلام الذي يقصد به الإفهام في الحال والاستقبال فيسمى خطابا.

ومن مجمل ما تم عرضه من آراء وتعليقات واعتراضات على إطلاق لفظ الخطاب على كلام الله؛ يمكننا أن نقول إن الخلاف إنما هو في الكلام الأزلي له سبحانه، أما القرآن وقد نزل على قلب محمد صلى الله عليه وسلم وخُوطِب به ومن بعده أمته، أي إنه قد أصبح المتلقي مُوجَدًا لهذه الرسالة وهو المقصود بها؛ فلا إشكال في إطلاق لفظ الخطاب على القرآن الكريم من هذه الجهة.

---

(١) انظر غاية المرام في علم الكلام: ١٠٤.

(٢) انظر التقريب والإرشاد الصغير: ٢/٣٠٢، وغاية المرام: ١٠٥، والمستصفى: ٦٨.

(٣) انظر ميزان الأصول في نتائج العقول: ١٦١.

(٤) انظر رفع النقاب عن تنقيح الشهاب:١/٢٤٦-٢٤٧.

(٥) انظر سلاسل الذهب للزركشي: ٩٦.

وبناء عليه فإننا يمكننا أن نقول إن الخطاب الإلهي -نقصد القرآن الكريم دون الكلام الأزلي- كيان لغوي يتعدى الجملة من حيث الحجم، ويلابس خصائص غير لغوية، دلالية وتداولية وسياقية، ويندرج في حيز الإنجاز أكثر من اندراجه في حيز القدرة اللغوية.

فالخطاب القرآني يتوجه إلى وعي المخاطب لتغيير شأنه وحاله والتأثير فيه وإقناعه بالمضمون الجديد والرسالة الجديدة، ويمتاز الخطاب القرآني عن الخطاب البشري في أنه خطاب رباني متعالٍ يحمل وحيا وإعجازًا وقدسية نص يتعبد به.(١)

فالخلاف في جملته ينبع من تعلق هذا الكلام بالمتلقي وبوجود هذا المتلقي من عدمه؛ فإن كان المخاطب موجودا أثناء الكلام وأداء الخطاب، فلا حرج من إطلاق الخطاب على الكلام حتى وإن كان كلام الله أي القرآن، ولكن إن لم يكن موجودا -أي المتلقي- فإن الأصح عند من يرى قدم صفة الكلام، ألا يطلق على الكلام خطابا إلا على وجه المجاز لا الحقيقة.

ثانيًا إشكال قصد الإفهام:

نقصد بإشكالية الإفهام هنا أن يكون قصد المخاطِب إفهام المخاطَب "المتلقي" ما يقول له من كلام، فهل يجوز أن يطلق على الكلام الذي ليست غايته إفهام المخاطَب وليس في نية المخاطِب إفهامه؛ اسم الخطاب؟

لقد وقع الجدل في هذه الإشكالية كثيرا وبخاصة عند الأصوليين، فمثلا عندما قام الشاطبي (٧٩٠ هـ) بعدّ قصد الإفهام واحدًا من بين مقاصد الشريعة حين قال بأن قصد الشارع من وضع هذه الشريعة هو الإفهام؛ لهذا فهذه الشريعة المباركة عربية، ولا مدخل فيها للألسن العجمية(٢)، فنراه قد نص على أن الشريعة الغراء كان من بين مقاصدها الإفهام، وخير دليل على ذلك أنها نزلت بلسان عربي مبين، ولا يمكن لأحد أن يعرف مقصد هذه الشريعة إلا بمعرفة هذه اللغة، فالقرآن عربي وبلسان العرب،

---

(١) انظر في لسانيات النص وتحليل الخطاب: ١٨.

(٢) انظر الموافقات :٢/١٠١.

وليس أعجميا ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهمه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة.[1]

ولكن هذا المقصد قد تعرض للاعتراض والنقد، حتى إن محقق كتاب الموافقات نفسه قد قال تعليقا على هذا المقصد: "المسائل الخمس التي ذكرها الشاطبي في حديثه عن مقصد الإفهام مسائل تحتوي على مبادئ قيمة وضرورية في فهم القرآن والسنة وتحصيل مقاصدها، وهي ليست من المقاصد، وإنما هي ضوابط لفهم مقاصد الشارع"[2] حتى إن صاحب كتاب نظرية المقاصد عند الشاطبي قال بأن الشاطبي قد أقحم هذا المقصد في مقاصد الشريعة إقحاما[3].

والحقيقة إن سبب هذا الخلاف يرجع في أصله إلى مسألة قد وقع الخلاف فيها عند أهل الكلام ألا وهي (تعليل أحكام الله وأفعاله) فقد أنكرت الظاهرية وعلى رأسهم ابن حزم (٤٥٦هـ) هذا الأمر، فقد خصص ابن حزم في كتابه (الإحكام) بابا خاصا في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين[4]، في حين أن المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار قد أجمعوا على أن أحكامه تعالى معللة، وبأنه يقصد من خطابه نفع المكلف كما يقصد بسائر أفعاله مصالح العباد.[5]

لكن هذا الأمر لم يكن من المسلمات عند الجميع؛ فقد جوّزت بعض الفرق بأن يخاطب الله العباد بما لا يفهمونه وبما استأثر بعلمه سبحانه وعلى رأسهم الحشوية

(١) انظر الموافقات: ١٠٢/٢

(٢) انظر الموافقات: ١٠١/٢

(٣) نظرية المقاصد عند الشاطبي:٢٧١.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام: لابن حزم: ٥٤٦/٨.

(٥) انظر متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار:١ /٨٤-٨٥، والكشاف: ١١٠/٣، وأبكار الأفكار في أصول الدين: ١٥١/٢- ١٥٢.

الذين رأوا جواز أن يتكلم الله بكلام ولا يعني به شيئا، واحتجت على هذا الرأي: بأمور:[١]

- أحدها أنه قد جاء في القرآن ما لا يفيد كقوله ﴿كهيعص﴾[٢] وما يشبهه.
- وثانيها أن الوقف على قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[٣] واجب ومتى كان ذلك كذلك لزم القول بأن الله تعالى قد تكلم بما لا يُفهَم منه شيء.

وقد ردّ القاضي عبد الجبار عليهم هذا الرأي، وبأنه لا يجوز على الله أن يكون عابثا بمخاطبة عباده بكلمات لا معنى لها أو بكلام لا يستطيعون فهمه وكان رده على الشكل الآتي:

أولًا: الرد على حجة الحروف المقطعة:

فقدر رد القاضي عليهم بأن فواتح السور مثل: ﴿المص﴾[٤] و﴿الم﴾[٥] وما شاكلها، ليست من المتشابه، وقد أراد عز وجل بها ما إذا علمه المكلف كان صلاحا له، ويحسن أنه عز وجل أراد أن يجعله اسما للسور، وإثبات الكلمة اسما للسورة، والقصد بها إلى ذلك مما يحسن في الحكمة، كما يحسن من سائر من عرف شيئا وفصل بينه وبين غيره أن يجعل له اسما ليميزه به من غيره.[٦]

فردّ القاضي رأيَ من يقول إن هذه الحروف المقطعة نزلت من غير قصد، أو ألا يكون لها معنى، وإلا حينها ستكون عبثا ولا فائدة من ذكرها، بل يحسُن أن تُجعل اسما للسور أو حملها على أي وجه يتناسب مع ما في وجوه من حكمته سبحانه.

---

(١) انظر المحصول للرازي: ١/٣٨٦.

(٢) سورة مريم: ١

(٣) سورة آل عمران: ٧

(٤) سورة الأعراف: ١

(٥) سورة البقرة: ١

(٦) انظر متشابه القرآن ج١ ص ٨٧-٨٨

وقد كثرت الأقوال والآراء في معاني الحروف المقطعة في القرآن والغاية منها، واختلفت الآراء والأقوال كثيرًا فيها وليس المقام هنا مقام سرد لتلك الآراء والترجيح بينها، ولكن ما يهمنا هو رأي القاضي عبد الجبار واستدلاله على أن ما في القرآن شيء إلا وله معنى وله فائدة وغاية وعلة؛ فقد رأى القاضي عبد الجبار انطلاقا من قاعدة (تعليل أفعال الله وأحكامه) أن لكل قول ولكل فعل من أفعال الله سبحانه وتعالى غاية ومقصدا تكون من ورائه مصلحة للعباد ونفع لهم، وإن جُرّد كلامه وأفعاله من هذه الغاية؛ فلا تعد حينها متعارضة تماما مع حكمته سبحانه فحسب؛ بل تكون عبثا منه سبحانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ثانيًا: الرد على حجة موضع الوقف في قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[1].

أما الرد على الحشوية في الجزء الثاني وهو قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[2]؛ فهو مسألة طويلة قد توقف فيها الكثير من العلماء من سلف وخلف، ودارت حولها الكثير من الآراء والمواقف والترجيحات اللغوية والنحوية مع ما يتناسق مع أسلوب العربية وسَننها؛ فعكف العلماء والمفسرون وأهل الكلام عليها دراسة وتمحيصا، سواء على المستوى الدلالي المعجمي أو الإعرابي والتركيبي حتى إن منهم من قد أفرد لهذه المسألة كتابا لسعة الكلام فيها.[3]

فهذه الآية تعد من أهم الآيات العقدية التي وقع حولها الاختلاف عند أهل الفرق الكلامية والعقدية، وكلٌّ يرى فيها دليلا لما ذهب إليه في موضوع معرفة تأويل ومعنى المتشابه في القرآن الكريم، وذلك اعتمادا على موضع الوقف في هذه الآية، فلقد لقيت هذه الآية اهتماما كبيرًا؛ فما من صاحب كتاب من كتب إعراب القرآن، أو معانيه، أو تفسيره، أو غريبه، وخاصة من كان له كتاب في المحكم والمتشابه إلا وقام بسرد

---

(١) سورة آل عمران: ٧

(٢) سورة آل عمران: ٧

(٣) انظر مشكل إعراب القرآن الكريم: ١/١٥٠.

الأقوال فيها والآراء وحتى القراءات التي وردت فيها إلى أن ينتهي إلى الرأي الذي يرى أنه هو الراجح لديه ويتوافق مع مذهبه الذي ارتضاه.

فكما أسلفنا فالخلاف ناجم عن موضع الوقف في هذه الآية، فرأي يرى أن الوقف واجب على قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[(١)] وهذا يؤدي لأن يكون إعراب وفق ما ذكره صاحب كتاب الأثر العقدي في التوجيه النحوي عند دراسته لهذه الآية على الشكل الآتي:

- الله: لفظ الجلالة فاعل يعلم وقد تم به معنى الجملة الفعلية على ذكر أن تأويل هو مفعول به مقدم؛ وتكون الواو في قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ واو استئنافية وتكون الجملة التي بعدها غير متعلقة بما قبلها في المعنى ولا مشاركة لها في الإعراب.[(٢)]
- و ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ مبتدأ مرفوع، وجملة ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ في محل رفع خبر.

وهذا توجيه من يرى أن معرفة معنى المتشابه من العلوم التي استأثر الله بها ولا يمكن لأحد أن يعرف المراد منه إلا هو سبحانه؛ لذا يجب الإيمان به كما هو دون معرفة المراد منه.

أما من يرى الوقف على قوله تعالى ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[(٣)] فيكون قد رجح أن الواو هنا واو عاطفة قد عطفت الراسخون على لفظ الجلالة الله؛ فيكون على هذا الوجه إعراب قوله تعالى ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ إما:

- خبر لمبتدأ محذوف تقديره: هم يقولون آمنا به.
- أو في محل نصب حال لـ ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾
- أو معطوفة على ما قبلها بحرف عطف محذوف: أي و﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾.[(١)]

---

(١) سورة آل عمران: ٧

(٢) الجنى الداني في حروف المعاني: ١٦٣

(٣) سورة آل عمران: ٧

وهذا توجيه من يرى أن تأويل المتشابه مما يمكن للراسخين في العلم معرفته وإدراك معانيه بعد تدبر وتفكر، وقد رجح كثير من المعربين التوجيه الأول وهو الوقف على لفظ ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ مستدلين بأدلة عدة نذكر منها:

- أن الواو لو كانت عاطفة لكان الضمير في قوله تعالى ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ عائدا إلى المعطوف والمعطوف عليه، ولنصب الجملة على الحال منها وهذا باطل ومحال.
- أنه لو كان على العطف لجاءت الواو داخلة على جملة ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ لتعطف أمرًا على أمر سابق حاصل من الراسخين، وليس هنا عطف حتى يوجب للراسخين فعلين[٢].
- أن الحال قيد لعاملها ووصف لصاحبها، فيشكل تقييد هذا العامل الذي هو يعلم بهذه الحال التي هي يقولون ﴿آمَنَّا﴾؛ إذ لا وجه لتقييد علم الراسخين بتأويله بقولهم آمنا به؛ لأن مفهومه أنهم في حال عدم قولهم آمنا به لا يعلمون تأويله وهو باطل؛ لأن الراسخين في العلم على القول بصحة العطف على لفظ الجلالة يعلمونه في كل حال من الأحول لا في هذه الحال خاصة.[٣]
- وقد نقل القرطبي (٦٧١ هـ) عن الخطابي (٣٨٨هـ) أنه قد ردّ رأي من جعل من أهل اللغة الواو عاطفة هنا؛ وذلك لأن عامة أهل اللغة ينكرونه ويستبعدونه، ولأن العرب لا تضمر الفعل والمفعول معا، ولا تذكر حالا إلا مع ظهور الفعل.[٤] وغير ذلك من أدلة ساقوها للدلالة على صحة ما ذهبوا إليه.[٥]

وقد أجيب عن هذه الأدلة بما يلي:

---

(١) انظر البحر المحيط، لأبي حيان: ٤٠١/٢.

(٢) انظر تأويل مشكل القرآن:١٠٠، والانتصار للقرآن: ٧٧٨/٢، والبرهان في علوم: ٧٣/٢.

(٣) أضواء البيان، للشنقيطي: ١/ ١٩٥.

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٩/٤.

(٥) انظر الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن: ٣١٦/١-٣١٩.

- بأن مجيء الحال من المعطوف دون المعطوف عليه ثابت في الكلام الفصيح ومنه قول تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (١) ف ﴿صَفًّا صَفًّا﴾هو حال للمعطوف الملك دون المعطوف عليه وهو ربك.(٢)

- أما اعتراض الخطابي فغير مسلم به؛ لأن الفعل العامل في الحال المذكورة غير مضمر؛ فهو مذكور في قوله ﴿يَعْلَمُ﴾ ولكن الحال من المعطوف دون المعطوف عليه.(٣)

- أما ما ذُكر من عدم جواز حذف الفعل ومفعوله؛ فإن النحويين قد منعوا حذف المفعول به في مواضع محصورة ليس هذا الموضع منها، قال ابن مالك "يحذف كثيرا المفعول به غير المخبر عنه والمخبر عنه والمتعجب منه والمجاب به والمحصور والباقي محذوفا وعامله."(٤)

- أما عن تقييد الحال لعاملها فهذا صحيح؛ لكن ابن الحاجب قال: "إن من الأفعال أفعالا لا تقبل التقييد وهي أفعال العلم كقولك: تحققتُ الإنسانَ قائما؛ فلم تجيء بـ قائم لتقييد التحقيق حتى ينتفي إذا قعد، وإنما ذكرته لتعرف أنه كذلك كان عند التحقيق، والتحقق مستمر."(٥)

وهكذا يمكن القول بأن ﴿يَقُولُونَ﴾ ليس تقييدا لعلمهم؛ بل هو ثابت على كل حال، وإنما ذكر ليعرف أنهم كذلك عند علمهم وعلمهم مستمر، إلى غير ذلك من ردود (٦).

---

(١) الفجر ٢٢

(٢) أضواء البيان للشنقيطي: ١/ ١٩٤.

(٣) أضواء البيان ١/ ١٩٥.

(٤) شرح تسهيل الفوائد لابن مالك: ١٦١/١.

(٥) الإيضاح في شرح المفصل: ١٨٩.

(٦) انظر الأثر العقدي ١/٣٢٠ - ٣٢٢

وقد زعم بعضهم أن الرأي الأول، وهو الوقف على قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ هو الأقوى والأسلم؛ لأن الاعتراضات التي وجهت إلى توجيه العطف لم تأت عليها إجابات شافية، ولأن ضعف الحالية بادٍ في جملة ﴿يَقُولُونَ﴾، وغير ذلك من الأدلة من قراءات قرآنية كقراءة ابن مسعود (إنْ تأويلُه إلا عِنْدَ اللهِ) [1] وقراءة أبي بن كعب وابن عباس: (ويقول وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) [2].

إلا أن كلا الرأيين ثابت عن السلف؛ فلا وجه لتضعيف رأي دون آخر، أو القول برأي دون آخر، فلكل فريق من الفريقين أدلته وحججه وما يرجح به رأيه، إلا أن ما يهمنا بعد عرض موجز لآراء العلماء والمفسرين واللغويين في إعراب هذه الآية وتوجيهاتهم، وما لاقته من جدال ونقاش سعى فيه كل فريق لإثبات رأيه بما لديه من حجج وبراهين؛ نقول إن ما يهمنا في هذا الموضع هو رأي القاضي عبد الجبار في هذه الآية، وكيف فسرها مستعينا باللغة لإثبات رجاحة رأيه؛ فقد رد على من قال بأن الله سبحانه وتعالى وحده يعلم تأويل هذه القرآن، وأنه لا أحد يمكنه معرفة ما في هذا القرآن من معانٍ سواه مستعينا بهذه الآية ذاتها ذاكرا الأوجه التي تحتملها هذه الآية ونورد رأيه كالآتي:

الرد الأول: القول بأن الواو عاطفة:

يرى القاضي عبد الجبار أن الواو في قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ واو عاطفة قد عطف بها قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ على ما قبلها، فكأنه قد قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ وإلا الراسخون في العلم، وبين أنهم مع العلم بذلك يقولون آمنا به في أحوال علمهم به، ليكمل مدحهم، لأن العالم بالشيء إذا أظهر التصديق به فقد بالغ فيما يلزمه، ولو علم وجحد كان مذموما."[3]

(١) كتاب المصاحف لأبي داود: ١٧٥.

(٢) المصاحف لأبي داود: ١٩٤.

(٣) انظر متشابه القرآن:١/٨٦.

فالوجه الأول الذي وجد فيه القاضي عبد الجبار ردا على من ادعى أن الله سبحانه وتعالى هو وحده فقط من يعلم تأويل، ومعرفه معنى القرآن، أو أن بعض ما في القرآن من معانٍ لا يعلمه إلا الله، ولا يقدر أحد أن يعرفها؛ هو موضع الوقف والعطف في هذه الآية؛ فقد رأى أنه يجوز أن تكون الراسخون في العلم معطوفة على الله، وأن العلماء أيضا يعرفون تأويل الآيات التي ظاهرها التشابه أو الغموض في معناها، وأن الله سبحانه وتعالى قد خصهم ومدحهم بذلك، وزاد في مدحهم عندما قال على لسانهم بأنهم يؤمنون ويصدقون به مع حال علمهم به.

ولم يكن القاضي عبد الجبار وحده من قال بأن الراسخين في العلم معطوفة على لفظ الجلالة، أي إن الواو هي عاطفة وليست استئنافية، ولم يكن وحده من قال بالوقف عند قوله تعالى ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ ففي رواية عن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان يقف عند هذا الموضع ويقول: "وأنا منهم"[١]، وهو قول مجاهد والربيع، ومحمد بن جعفر بن الزبير، واختيار القتيبي قالوا: معناها يعلمونه ويَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ، فيكون قوله: ﴿يَقُولُونَ﴾ حالا، والمعنى: الراسخون في العلم قائلين آمنّا به[٢]، وتبعهم كثير من المفسرين وأهل الأصول، وقالوا: الخطاب بما لا يفهم بعيد[٣]؛ فلم يكن قول القاضي عبد الجبار بدعا من القول أو قولا لم يقله أحد قبله؛ بل هذا الرأي كان هناك من السلف من يقول به؛ لأن الخطاب بما لا يفهمه العبد بعيد.

الرد الثاني: القول بالتسليم لمن قال بأن الواو استئنافية:

أما الرد الثاني الذي ساقه القاضي عبد الجبار للرد على من قال بالوقف على قوله تعالى ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ مستدلا على ذلك بأن الواو هنا للاستئناف وليست للعطف، وهذا

(١) انظر عمدة الحفاظ ٣/٢٣٠.

(٢) انظر تفسير الكشف والبيان: ٣/ ١٣.

(٣) انظر تفسير ابن كثير: ٢/ ٨.

القول رُوي عن عائشة وعروة بن الزبير، ورواية طاووس عن ابن عباس[١]، وهو اختيار الفراء(٢٠٧هـ)[٢].

فقد نقل القاضي عبد الجبار رأي من قال بأن ﴿تَأْوِيلَهُ﴾ هنا هو المتأوّل، أي إنه استخدم المصدر مكان اسم المفعول، فقال: بعد أن شرع يفند رأي من يرى بوجوب الوقف هناك وأن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ مستقل بنفسه، وأنه يجب الابتداء بقوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾.

فقد قال وإن كان ذلك كذلك فإن أصحاب هذا القول يحملون التأويل على معنى المتأوَّل؛ لأنه قد يعبر بأحدهما عن الآخر؛ ألا تراه عز وجل قال: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾[٣] والمراد به المُتَأَوَّل والمعلوم من حال المُتأوَّل الذي هو يوم القيامة والحساب ومقادير العقاب أنه عز وجل يختص بالعلم به وبوقته؛ لأن تفصيل ذلك لا يعلمه أحد من العباد؛ فعلى هذا القول لا يجب أن يكون المتشابه مما لا يعلم المكلف تأويله.[٤]

فنرى كيف أن القاضي عبد الجبار قد ساق رأي أصحاب هذا التأويل، ووجهه بما يتناسب مع ما ارتضاه من رأي معتمدًا في ترجيح ذلك على تناوب الصيغ الصرفية فيما بينها، مستعينا بسنة من سنن العرب وطريقة من طرقها في لغتها، وهي أنها تستخدم المصدر مكان اسم المفعول، فقد قال سيبويه (١٨٠ هـ): "قد يجيء المصدر على المفعول، وذلك قولك: لبن حَلْب، إنما تريد محلوب وكقولهم: الخَلْق إنما يريدون المخلوق، ويقولون للدرهم: ضَرْبُ الأمير، إنما يريدون مَضْرُوب الأمير"[٥]، وقد ذكر

---

(١) انظر تفسير الكشف والبيان: ٣/١٥.

(٢) انظر معاني القرآن للفراء:١٩١-١٩٣.

(٣) سورة الأعراف: ٥٣

(٤) انظر متشابه القرآن: ١/٨٦-٨٧.

(٥) الكتاب لسيبويه ٤/٤٣.

مثل هذا عدد من علماء اللغة، فقال ابن سيده (٤٥٨هـ): "إن العرب قد تقيم المصدر مقام المفعول كما قالوا درهم ضَرْبُ الأمير: أي مَضْرُوب الأمير"(١).

وهذا الذي قاله القاضي من التأويل هو المتأول ذكره الزجاج (٣١١هـ) في قوله: "ومعنى ابتغائهم تأويله أي أنهم طلبوا تأويل بعثهم وإحيائهم، فأعلم الله أن تأويل ذلك ووقته لا يعلمه إلا الله، والدليل على ذلك قوله عز وجل: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾(٢)، أي إنهم يوم يرون ما وعدوا به من عذاب وبعث ونشور؛ فالوقف التام عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ أي لا يعلم أحد متى البعث غير الله. أما الراسخون في العلم فيؤمنون بأن البعث حق كما أن الإنشاء حق، ويقولون: كل من عند ربنا".(٣)

كما ذكر الثعلبي (٤٢٧ هـ) هذا الرأي وقال بأن الآية راجعة على هذا التأويل إلى العلم بما في أجل هذه الأمة ووقت قيام الساعة، وفناء الدنيا، ووقت طلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى (عليه السلام)، وخروج الدجال، ويأجوج ومأجوج، وعلم الروح ونحوها مما استأثر الله لعلمه ولم يطلع عليه أحد من خلقه.(٤)

ومثله قاله الإمام الجويني الأشعري (٤٧٨هـ) في كتابه (الشامل في أصول الدين)؛ حيث ذكر أن هذه الآية مطلقة فسرتها آية من كتاب الله واضحة مشتملة على ذكر

---

(١) المخصص لابن سيده ٢١٩/٤، وانظر أيضا: معاني القرآن للأخفش ١/ ٣٦٩، وإيجاز البيان عن معاني القرآن: ٨٠٦/٢، وباهر البرهان في معاني مشكلات القرآن: ١٤٨١/٣، وتفسير ابن عطية ١٣٦/٢، وتفسير الرازي مفاتيح الغيب ٢٦٧/١١، والبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ٦٧/١، والدر المصون للسمين الحلبي ٣٨٨/١.

(٢) سورة الأعراف: ٥٣

(٣) إعراب القرآن للزجاج:٣٧٨/١-٣٧٩.

(٤) انظر تفسير الكشف والبيان: ٣ /١٥.

مسائلتهم عن الساعة، واستعجالهم العذاب إذ سمى الرب تعالى القيامة تأويلا في قوله ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ﴾ ويعقب قائلا" وهذا أحسن الوجوه في الكلام على الآية.(١)

وقد نقل ابن تيمية (٧٢٨ هـ) هذا الرأي عن الحسن البصري (١١٠هـ) في معرض حديثه عن الآراء في موضع الوقف في هذه الآية وبعد أن ذكر أن كلا القولين مأثور عن طائفة من السلف قال: "والراسخون في العلم يعلمون تفسير القرآن، فقد قال الحسن البصري لم ينزل الله آية إلا وهو يحب أن تعلم في ماذا نزلت وما عني بها، وقد يعني بالتأويل ما استأثر الله بعلمه من كيفية ما أخبر به عن نفسه وعن اليوم الآخر وقت الساعة ونزول عيسى ونحو ذلك فهذا التأويل لا يعلمه إلا الله"(٢).

وتبعه في ذلك ابن القيم (٧٥١ هـ) وهو يرد على من يقول بأن الراسخين في العلم لا يدرون معاني القرآن الكريم وينسبون هذا الرأي إلى طريقة السلف وأن هذه الطريق هي أسلم محتجين بالوقف على قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾، ويقولون إن هذا هو الوقف التام عند جمهور السلف، ويعقب ردًّا عليهم بأن هذا لا يمكن؛ لأنهم بقولهم هذا يدعون أن الأنبياء والمرسلين لا يعلمون معاني ما أنزل عليهم من نصوص، ولا الصحابة والتابعون؛ بل هم يقرءون كلاما لا يعقلون معناه، وهو قول باطل لأن الله أمر بتدبر كتابه وتعقله وأخبر أن فيه هدى وشفاء لما في الصدور"(٣)، وليس هذا فحسب، بل شدد ابن تيمية وأكّد أن هذا من غير المعقول، وسفه قول من يقول إن الصحابة والتابعين لم يكونوا يفهمون القرآن وما تشابه منه، بل قال إن نسبته ذلك إلى الرسول والصحابة قول شنيع.(٤)

لكن ابن تيمية في موضع آخر يرى أن كلا الفريقين سواء من قال منهم بأن لا أحد يعلم التأويل إلا الله، ومن قال بأن الراسخين أيضا يعلمون؛ مخطئون فيما ذهبوا إليه؛

---

(١) انظر الشامل في أصول الدين: ٥٥٢/١.

(٢) دقائق التفسير الجامع: ١ /٣٣٠.

(٣) الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة ٩٢٠/٣-٩٢١

(٤) انظر النبوت لابن تيمية: ٦٣٦/٢.

لأنه يرى أن كثيرا من المواضع التي اعتمد الناس فيها على التأويل كانت من باب تحريف الكلم عن مواضعه، وهذا تأويل اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه.(١)

وبناء على ما قدمنا من عرض لآراء القاضي وابن تيمية وابن القيم من بعده يمكننا أن نقول بأنهم قد اتفقوا جميعا على أن الله لا يمكن أن يخاطب الناس بما لا يعرفون معناه، وما لا يدركونه؛ لما في ذلك من ضياع الحكمة من إنزال الوحي والذكر على قلب الرسل.(٢)

أما عند الماتريدية والأشاعرة؛ فنرى أن الإمام الماتريدي (٣٣٣ هـ) يرى أنه من الممكن ألا يُعلم المراد، وأن هذا من باب الامتحان، وقد امتحن الله بذلك عباده؛ إذ إن هذه الدار دار محنة، وله سبحانه أن يمتحن عباده بجميع المحن.(٣)

وقريب من ذلك الرازي (٦٠٦ هـ) الذي يذكر في تفسيره اختلاف الناس في موضع الوقف في هذه الآية، وأن الوقف عند قوله تعالى ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ بحيث يصبح المعنى لا يعلم المتشابه إلا الله، وينسب هذا القول لابن عباس وعائشة ومالك والكسائي والفراء ولأبي علي الجبائي من المعتزلة ثم يعقب قائلا: "وهو المختار عندنا"(٤).

بينما نراه -أي الإمام الرازي- في كتابه (أساس التقديس في علم الكلام) بعد أن يسرد الحجج والأدلة على صحة مذهب السلف في وجوب الوقف على قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ قام بتخصيص فصل كامل تحت عنوان (تقرير مذهب السلف) ذكر تحته كل الآراء التي تدور حول هذه الآية، وذكر أن الأسلم هو الإقرار بمذهب السلف في التوقف في البحث عن المعنى المراد من هذه الآيات المتشابهات، إلا أنه قال في نهاية هذا الفصل ما نصه: "أما المتكلمون القائلون في تأويلات المفصلة

---

(١) انظر الانتصار لأهل الأثر: ١٠١.

(٢) انظر متشابه القرآن: ١/٨٥، والانتصار لأهل الأثر:١٠١، والصواعق المرسلة: ٣/٩٢٠-٩٢١

(٣) انظر تفسير الماتريدي: ٢/٣١٣.

(٤) انظر تفسير الرازي: ٧/١٤٥.

فحجتهم ما تقدم أن القرآن يجب أن يكون مفهوما ولا سبيل إليه في روايات المتشابهة إلا بذكر التأويلات فكان المصير إليه واجبا والله أعلم"(١).

ومن كلا الموضعين -سواء أكان في تفسير مفاتيح الغيب أو في كتاب أساس التقديس- نرى أن الإمام فخر الدين الرازي على الرغم من أنه قال بوجوب التوقف والتفويض تبعا للصحابة والسلف الصالح؛ فإننا نراه يقول بوجوب التأويل؛ إذ المراد -كما قال هو- معرفة المراد من كلام الله سبحانه وتعالى؛ بل يجعل ذلك واجبا كما هو واضح من كلامه.

ومن خلال ما عرضنا لآراء العلماء حول هذه الآية؛ يمكننا أن نجمل موقفهم من إشكالية الإفهام في ثلاثة اتجاهات:

- الأول: اتجاه يرى جواز أن يتكلم الله بكلام لا يعرف المراد منه مع قولهم بجواز تأويل المتشابه فيه، ومن هذه الاتجاه الإمام الماتريدي والإمام الرازي من الأشاعرة على قول.
- الثاني: اتجاه يقول بأنه لا بد من أن يكون لكلام الله معنى، وأن يعرف المراد منه، وأن كلام الله بما لا يفهم هو عبث منه سبحانه؛ لذا فيجب تأويل ما يبدو في ظاهره متشابها أو متعارضا مع العقل والنقل، تنزيها لله عن النقائص والتشبيه بالمخلوقات، وهذا الاتجاه يمثله المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار.
- الثالث: اتجاه وقف بين الاتجاهين السابقين، فمنع أصحابه أن يكون الله يتكلم بكلام لا يعرف المراد ولا يُفهم؛ بل الرسل والصحابة والتابعون يعرفون المراد منه، ولكن أصحاب هذا الاتجاه رفضوا الخوض في تأويل المتشابهات؛ لأن التأويل عندهم أصبح بمعنى تحريف الكلم عن مواضعه، وكان مذهبهم التفويض في المراد منها، ويمثل هذا الاتجاه ابن تيمية وابن القيم من بعده.

---

(١) انظر أساس التقديس في علم الكلام: ١٤٠.

وبالعودة إلى القاضي عبد الجبار نجده يؤكد مذهبه بأنه لا بد من أن يكون المتشابه مما يمكن للعلماء معرفة المراد منه؛ لأنه لو لم يكن ذلك لم يكن لذكر العلماء وتخصيصهم في باب ذكر الإيمان به معنى؛ لأن العلماء وغيرهم ملزمين بالإيمان بكل ما جاء في القرآن؛ وإنما خصهم الله بالذكر ليُعلم أنهم لما عرفوا المراد بالمتشابه صح منهم الإيمان به؛ فخصهم بالذكر مدحا لهم؛ فكل شي قد ذكر في كتاب الله عز وجل إلا وقد أراد عز وجل به ما يمكن المكلف أن يعرفه، وإن اختلفت مراتب ذلك.[١]

فكما هو واضح من عبارة القاضي عبد الجبار فإن كل شيء قد ذكر في القرآن على وجه العموم سواء أكان من المتشابهات، أو المحكمات، أو المجمل فإنه يراد من المكلف معرفته ومعرفة المراد منه ومعرفة معناه، وأنه لا يجوز أن يعمى مراده سبحانه؛ لذا يجب أن يكون مراده بالخطاب معلوم وفق ما يقتضيه ظاهره أو القرينة الدالة على المراد به من عقل أو سمع. فبهذا الوجه يمكن أن يعلم أن القرآن حجة، لكن المتشابه منه يحتاج إلى زيادة فكر من حيث كان المراد به غير ما يقتضيه ظاهره[٢]؛ لذا فلا يمكن أن يكون شيء في كتاب الله إلا وله معنى، وله فائدة وحاجة لهداية الناس.

المبحث الثالث: إشكالية تهيؤ المخاطَب (المتلقي)

سبق وأن أشرنا إلى أن الإشكال الذي طرحه الزركشي (٧٩٤هـ) عن المخاطَب كان بإغفال ما إذا كان هذا المخاطَب متهيئًا للفهم أو لا؛ لأن الخطاب أعم من أن يكون من قصد إفهامه متهيئا أم لا.[٣]

لكن المخاطب أو المرسل إليه هو المستهدف من علمية الخطاب هذه؛ فهو الذي من أجله ورد الخطاب والذي يقع على عاتقه فهمه وتفكيك ما ركبه المخاطِب؛ لأنه لا عملية تخاطب يتم إنجازها إلا وتمر في مرحلتين: التركيب والتفكيك[٤]؛ لذا فلقد أُولي

(١) انظر متشابه القرآن: ١/٨٦-٨٧.

(٢) انظر متشابه القرآن: ١/ ١٠١.

(٣) انظر البحر المحيط للزركشي: ١/ ١٦٨.

(٤) انظر المعنى وظلال المعنى: ١٥٥.

المخاطَبُ اهتماما كبيرا، وقد تمت المبالغة في دوره لدرجة كبيرة حتى صار مركز العملية التأويلية وغدا أولى بالنص من منشئه، وهذا ما دعا إليه رولان بارت عندما أعلن موت المؤلف[١] كي يطلق العنان للمتلقي بتأويل أي نص أو خطاب بغض النظر عن صاحبه ومؤلفه، ولكن هذه النظرية لا تتناسب مع دراسة النص القرآني لما للخطاب القرآني من قداسة إلهية؛ فكان من الحري أن يتخذ موقفا وسطا بين هذين الرأيين؛ فلا إفراط ولا تفريط؛ أي لا يقدس المخاطَب حتى تكون له السلطة المطلقة كي يفهم النص أو الخطاب بغض الطرف عن مؤلفه، ولا يُهمّش بحيث لا يعتبر في هذه العملية التواصلية والتخاطبية؛ فلا تراعى حالته ومقدار فهمه لما يقال له.

وبناء على ما سبق فإن وجود المخاطَب ودوره في فهم الخطاب لا يمكن لأحد أن يغفله، بل هو ركن أساسي من أركان الخطاب، وهو الذي من أجله أنشأ المخاطِب الكلام بغية إفهامه هذا الخطاب، وقد جُعل وجودُ المخاطب على مستويات ثلاثة، فالمخاطَب يمكن أن يكون افتراضيًّا (مثاليًّا) أو فعليًّا وهو المخاطب بالفعل، أو كونيًّا وهو المخاطب الذي لم يشهد لحظة التخاطب ولكنه مقصود بالخطاب.[٢]

أما ما أشار إليه الزركشي بأن المخاطَب يمكن أن يكون متهيئا أو غير متهيئا؛ فعند النظر في الكتب التي تناولت الحديث عن الخطاب والمخاطَب والشروط التي وضعتها في المخاطَب كي يكون قادرًا على تلقي هذا الخطاب؛ نرى أنهم قد وضعوا شرط أن يكون المخاطَب قادرا على الفهم والفعل معًا[٣]، وإلا حينها ستكون مخاطبته عبثا، ولا معنى له، وحتى الإمام الزركشي رحمه الله نفسه قد قال في موضع آخر: والمقصود أن يُخاطب بالقرآن من هم أهل لفهمه.[٤]

(١) موت المؤلف مقالة كتبها الناقد الفرنسي رولان بارت عام ١٩٦٧ في المجلة الأمريكية "أسبين" العدد ٥-٦.

(٢) انظر دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي:٢٨٤-٢٨٦.

(٣) انظر المحصول للرازي: ٤٢٩/٢، وإرشاد الفحول: ٣٣، والمستصفى: ٦٦/١.

(٤) انظر البحر المحيط للزركشي: ٤٥٧/١

فالخطاب كما تبين لنا من التعريفات التي سردناها عند كل من القدماء المحدثين هو عبارة عن فعل تواصلي بين اثنين؛ فهذا الخطاب الملقى يتجاذبه طرفان المتكلم والمخاطَب، وكلا الطرفين له أثر في فهم هذا الخطاب وإن كان للمتكلم ومنشئ الخطاب الأثر الأكبر والأفضلية على المخاطَب، وقد نبه إلى ذلك الجاحظ (٢٥٥ هـ) فقال: "والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل؛ إلا أن المفهم أفضل من المتفهم، وكذلك المعلم والمتعلم..."[(١)].

فمن الواضح من قول الجاحظ أن المخاطَب أو المستقبل هو شريك في الخطاب وله دور مهم في فهمه؛ بل إن الجاحظ في موضع آخر جعل من المخاطب وإقباله على النص أمرًا ذا أهمية بالغة في الحكم على النص، وحذر من إغفاله.[(٢)]

ونرى شبيه ذلك عند أبي هلال العسكري (٣٩٥ هـ) فقد ذكر أن للمخاطَب دورا مهما جدًّا في عملية التواصل والخطاب، بل إن البلاغة لربما تكون في الاستماع لأن المخاطَب إذا لم يحسن الاستماع لم يقف على المعنى المؤدي إليه الخطاب؛ فالاستماع عون للبليغ على إفهام المعنى.[(٣)]

فالاستماع الذي يقصده أبو هلال هو الاستماع المدرك الواعي، كي يعي ما يقوله له المتكلم؛ إذ الغرض من الخطاب إيصال رسالة والإفهام وإن لم يحدث هذا الشيء؛ فقد ضاع الهدف الذي من أجله أقيمت هذه العملية التواصلية؛ لذلك قيل لا يطلق على الخطاب خطابًا إلا إذا كان من ورائه قصد الإفهام.[(٤)]

أما القاضي عبد الجبار فقد جعل العقل من أهم القرائن التي يجب أن تتوافر في المخاطَب ليتمكن من فهم ما يُقال، وعد هذه القرينة من القرائن التي في حكم المتصلة

---

(١) انظر البيان والتبين: ١/١١-١٢.

(٢) انظر البيان والتبيين: ١/٢٠٣.

(٣) انظر كتاب الصناعتين:١٦.

(٤) انظر التكوثر العقلي: ٢١٥.

دائما مع كل خطاب؛ فهي لا تنفك عنه ولا تفارقه أبدا، لأن الله لا يكلف ولا يخاطب إلا العقلاء[١].

ويتضح من عدِّ القاضي العقل قرينة متصلة مع كل خطاب وأن الله لا يخاطب إلا العقلاء؛ أنه لابد أن يكون المخاطَب متهيئًا لفهم ما يُقال له؛ فهو المناط بفهم هذا الخطاب الذي وجه له؛ فعليه إعمال عقله لفهم ما يمكن أن يُشكل عليه؛ فقد قال القاضي "وعلى السامع أن يعرف الوجه الذي يجوز أن يحمل عليه في اللغة، ويتأمل الدلالة التي لها يجب أن يحمل على ما يحمل عليه إذا أراد أن يعرف معنى ما تشابه منه".[٢]

ونخلص مما سبق إلى أن المخاطَب له من الأهمية ما للمخاطِب من أهمية وإن كان للمخاطِب أفضلية الإنشاء والخطاب، أما المخاطَب فهو المطالب في فهم وإدراك ما قيل له لتحقيق المراد من هذا الخطاب على اختلاف مستوياته وأنواعه.

المبحث الرابع: أنواع الخطاب القرآني عند القاضي عبد الجبار:

يبدأ القاضي الحديث عن أنواع الخطاب القرآني وهو يرد على من يتساءل عن طريقة الاحتجاج بالقرآن، وخاصة بعد أن تبين أن فيه محكما ومتشابها؛ فكيف يمكن الاحتجاج به والحال هذه؛ فيبدأ أولا في تفنيد معنى المتشابه، والسبب الذي يؤدي إلى التشابه؛ فالتشابه عنده يكون لأحد سببين:[٣]

- تشابه ناتج عن الخطاب نفسه وموضوعه.
- تشابه ناتج بسبب ما يدل عليه الخطاب من أحكام عقلية وسمعية.

(١) انظر متشابه القرآن: ١/١٠٥-١٠٦

(٢) انظر متشابه القرآن: ١/١٠٣

(٣) انظر: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار: ١/١٠٤

فالقاضي عبد الجبار يرى أن التشابه من الممكن أن يكون راجعا إلى أسلوب الخطاب ولغته، أو إلى الألفاظ نفسها بغض النظر عن الموضوع التي تتحدث عنه سواء أكان عقيدة أو فقها أو غير ذلك، والنوع الثاني وهو تابع لما يتعلق به هذا الخطاب، وخاصة فيما يتعلق بالخطاب الذي يتحدث عن الذات الإلهية وظاهره التعارض مع أدلة العقل أو النقل؛ فلا بد حينها من تأويلها كي يكون متوافقا معها، وينتفي التعارض بين النقل والعقل.(١)

ومن بعدها ينتقل للتفصيل في ضروب الخطاب القرآني ويجعلها على ضربين:

- الضرب الأول: ما يستقل بنفسه في الإنباء عن المراد دون الحاجة إلى حجة ولا دلالة، وهو المحكم
- الضرب الثاني: ما لا يستقل بنفسه، بل يحتاج إلى غيره، وهذا الضرب ينقسم إلى قسمين:

أ- ما يعرف المراد من ذلك الخطاب مع ما يحتاج إليه مجتمعين.

ب-ما يعرف المراد بذلك الذي يحتاج إليه بانفراده، وهذا يكون تثبيتا وتأكيدا.(٢)

فنرى أن القاضي عبد الجبار قد صنف الخطاب على صنفين، الأول ما يعلم دون الحاجة إلى نظر أو قرينة وأطلق على هذا الصنف: المحكم، والصنف الآخر وهو المتشابه، وهذا ينقسم أيضا إلى قسمين الأول: يُعرف المراد منه مع القرينة مجتمعين، ولا يمكن أن يعرف بدون القرينة، والآخر: قسم يُعرف المراد منه بالعقل ولو بدون الخطاب ولكن الخطاب يأتي تأكيدا، وتثبيتا، وتوفيقا من الله سبحانه.

فالمحكم كما قال ليس بحاجة إلى إعمال عقل وفكر؛ فهو واضح ولا حاجة فيها للتأويل، أما الثاني وهو المتشابه والتي ينضوي تحته اللطف الإلهي فهذا الذي بحاجة

---

(١) انظر: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار: ١٠٤/١

(٢) انظر: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ١٠٥/١

إلى إعمال فكر وإعداد العدة لمعرفة المراد منه، ولا بد من توافر قرائن؛ وهذه القرائن إما أن تكون سمعية وإما أن تكون عقلية، ويؤكد بعد ذلك أن العقل وإن كان منفصلا فإنه في حكم المتصل دائما مع النصوص الشرعية؛ إذ إن العقل هو مناط التكليف؛ فلا تكليف لمن ليس له عقل فهو القرينة التي هي بحكم المتصلة دائما مع كل النصوص القرآنية.(١)

ويتوافق ذلك الذي ذكره القاضي مع أنواع الدلالة في التخاطب اللغوي في الدرس الحديث، فالدلالة اللغوية على نوعين:

الأول: دلالة معجمية حقيقية:(٢) يقع الفهم عليها بالتبادر الأول دون الحاجة إلى قرينة خارجية، وهي الأصل، وهي التي قال عنها القاضي عبد الجبار بأنه المحكم من القرآن، وليست بحاجة إلى إعمال عقل ولا بحاجة إلى تأويل، بل يقع الفهم عليها بالتبادر الأول.

والثاني: دلالة سياقية(٣): وهي التي لا يمكن إدراكها من الكلام خاطرا أوليًا، إنما تحتاج إلى قرينة ما للوصول إلى دلالتها المبتغاة، وهذه ما يمكن أن تسمى بـ "دلالة القرينة"، وهي الدلالة التي أطلق عليها القاضي عبد الجبار المتشابه في القرآن، وهذه الدلالة بحاجة أولا إلى قرينة أو ربما قرائن؛ لإدراك المعنى المراد منها ومعرفة دلالتها المبتغاة.(٤)

ومن ثم يعرض للنوع الذي اختلف العلماء فيه وفي إطلاق المصطلحات عليه، فمنهم من أطلق عليه محكم، ومنهم من أطلق عليه متشابه، وبعضهم: مجازا، وبعضهم: محذوفا، إلى غير ذلك من مصطلحات، ولكنه يعقب على ذلك بأن هذا الاختلاف لا يؤثر على ما اتُّفِقَ عليه في هذا الوجه بأنه بحاجة إلى قرينة، ولكن حتى هذا النوع من

(١) انظر: متشابه القرآن ١/١٠٥

(٢) انظر: جدلية السياق والدلالة في اللغة العربية النص القرآني أنموذجًا: ٣٧

(٣) انظر جدلية السياق والدلالة: ٣٧

(٤) انظر متشابه القرآن: ١/١٠٥

الخطاب يتفاوت فيما بينه؛ فبعض أنواع الخطاب تكفيها قرينة واحدة لمعرفة المراد منها ولكي تزيل عنها الإشكال، وبعضها بحاجة إلى قرائن عدة، وقسم من هذا النوع على الرغم من كثرة القرائن فإنه يبقى غامضا؛ ولهذا يكثر اختلاف العلماء وأهل العلم وتكثر آراؤهم فيه.[١]

وبعد أن يسرد القاضي أنواع الخطاب القرآني ويفصله ويبين الأوجه التي يأتي الخطاب القرآني عليها؛ يشرع بالحديث عن الطريقة التي يجب فيها فهم هذا الخطاب القرآني، فأول قاعدة لديه في فهم هذا الخطاب هي معرفة وضع هذا الخطاب في اللغة، سواء أكان عاما أم خاصا؛ فإن كان الخطاب –حتى وإن كان من النوع الثاني أي المتشابه- ظاهرا في وضع اللغة؛ فالواجب حمله على ما يقتضيه ظاهره؛ فيلتحق حينها بالقسم الأول وهو المحكم وواضح المعنى.[٢]

فالفيصل الأول والحاكم الأول في فهم الخطاب (القرآني / الإلهي) هو اللغة العربية؛ فإن أمكن حمل هذا الخطاب على ظاهر اللغة التي جاء بها؛ فالواجب هذا ولا ينتقل إلى التأويل ولا يشتغل به إلا إذا تعذر ذلك، فإن تعذر حمل ذلك الخطاب على ظاهر ما تقتضيه اللغة انتُقل حينها إلى النظر، وأوجب النظر للوصول إلى معرفة ما يقتضيه هذا الخطاب، فيقول: "ومتى امتنع حمل الخطاب على ظاهره؛ فالواجب النظر فيما يجب أن يحمل عليه."[٣]

ثم يبدأ بسرد الآلات التي يجب أن تتوافر فيمن يريد أن ينظر ويعمل عقله في فهم المراد من الضرب الثاني من ضروب الخطاب ويمكن أن نذكر الآلات التي تحدث عنها على الشكل الآتي على الترتيب الذي ارتضاه:

- معرفة العقليات وما يجوز فيها وما لا يجوز.
- معرفة ما يحسن التكليف فيه وما لا يحسن.

(١) انظر متشابه القرآن: ١٠٥-١٠٦

(٢) انظر متشابه القرآن: ١/ ١٠٦.

(٣) انظر متشابه القرآن: ١/١٠٦.

- معرفة اللغة بالقدر الذي يستطيع به التفريق بين أقسام المجاز.

فمن توافرت فيه هذه الآلات والشروط يحق له حينها أن ينظر في المتشابه، وأن يحمل الخطاب إلى ما أريد به في الحال، ولكن إن لم تكن تتوافر فيها هذه الشروط وجب عليه الاشتغال بتحصيل هذه الآلات إلى أن تتكامل عنده ويصير من أهل الاجتهاد، وحينها يمكنه أن يحمل الخطاب على حقه.[1]

ولكن نريد أن نشير إلى ملمح يمكن استشفافه من قول القاضي عبد الجبار عن الآلات التي يجب توافرها عند من أراد أن يتأول القرآن، فعلى الرغم من أنه جعل اللغة في المقام الأول في التفريق بين المتشابه والمحكم أو بين ما غمض وما كان واضحا من الخطاب؛ فإنه عندما ذكر الآلات التي يجب أن تتوافر فيمن يريد أن يجتهد ويتأول ما تشابه منه، بدأ بالعقل أولا وأردف بما يستحسنه العقل، ومن بعده جعل اللغة تابعة له؛ وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن العقل عنده في المنزلة الأولى في فهم الخطاب الإلهي، وهو بصنيعه هذا يحاول أن يؤكد مرة أخرى أن العقل هو مناط التكليف، فمن أدرك هذا وأعمل عقله؛ فحينها يحق له النظر وتأويل المتشابه منه.

وتأكيدا على أهمية العقل وأنه هو مناط التكليف يجعل الخطاب في قسمين قسم لا يمكن للعقل أن يعلمه دون الحاجة إلى الخطاب مثل الأحكام الشرعية والصلوات الواجبة وأوقاتها وسائر العبادات.

وقسم آخر يمكن للعقل أن يدركه دون الحاجة إلى الخطاب وهذا أيضا يكون على ضربين:

أ- يمكن للعقل أن يدركه بأدلة عقلية ويصح أن يعلمه بالأدلة العقلية والسمعية معا مثل أن الله لا يرى ومسائل الوعيد.

(١) انظر متشابه القرآن: ١/ ١٠٦-١٠٧.

ب-لا يمكن أن يدرك إلا بالعقل وحده، كالتوحيد والعدل؛ فمثلا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[١]، وقوله ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[٢] لا يعلم به التوحيد والقول بالعدل؛ لأن الإنسان لم يتقدم له معرفة بهذه الأمور فيكف له أن يعلم أن خطاب الله هو الحق.[٣]

فالقاضي عبد الجبار يعود ويؤكد مرة أخرى أن العقل هو الحكم في الإيمان؛ فلكي يستطيع الإنسان أن يقدس هذا الخطاب وأن يستفيد منه، وأن يسلم بأن هذا خطاب الله الحق؛ فلابد أن يدرك عقلا أولا أن الله موجود وأنه واحد لا شريك له، وأنه لا شبيه له، ومن بعدها يبدأ بتقبل القرآن، وأن هذا هو خطاب الله الحق، فيأتمر بأمره ويتنهي بنهيه.

(١) سورة الكهف: ٤٩

(٢) سورة الإخلاص: ١

(٣) انظر متشابه القرآن: ١٠٧-١٠٨

الخاتمة:

يمكن أن نخلص مما قمنا بعرضه من آراء للقاضي عبد الجبار في قضية الخطاب القرآني إلى ما يلي:

أولا: لم يجد القاضي عبد الجبار حرجا من إطلاق لفظة الخطاب على كلام الله كما رأينا عند غيره؛ لأنه كان يقول بخلق القرآن وأن القرآن كلام الله المحدث؛ فالقرآن عنده ليس أزليا بل محدث وسرد الكثير من الأدلة في مؤلَّفه للتدليل على أنه محدث ومخلوق.

ثانيا: كان القاضي عبد الجبار كغيره من أعلام المعتزلة من أنصار التأويل والحث عليه؛ لأن القرآن لم ينزل بلغة القوم إلا ليكون برهانا وحجة عليه وهدى لهم ولا يتحقق هذا إلا إذا خاطبهم بما يعقلونه ويعرفون معناه، فاشترط أن يكون فيه قصد الإفهام وفند الآراء ورد على من قال بجواز أن يكون في القرآن ما يمكن لأحد أن يفهم.

ثالثا: قسم القاضي عبد الجبار الخطاب الإلهي إلى قسام وطبقات تتفاوت في درجة وضوحها؛ وجعل الفيصل في ذلك كله وضع هذا الخطاب من اللغة؛ فإن كانت ظاهرا في اللغة وجب حمله عليه ولا ينبغي النظر فيه بل يحمل على ظاهره، أما إن كان غير ذلك فحينها ينتقل إلى الخطوة الثانية وهي النظر وجعل النظر واجبا تقريرا لما ارتضاه بأن القرآن لابد وأن يكون مما يمكن للعباد أن يفهومه، وجعل من بين الشروط والآلات التي يجب أن تتوافر لمن أن أراد أن يجتهد ويتأول القرآن أن يكون مدركا للغة وعاملا بحقيقتها ومجازها.

المصادر والمراجع

أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، ت: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، ط ٢، القاهرة، ٢٠٠٤.

الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن، محمد بن عبد الله بن حمد السيف، دار التدمرية، الرياض، ٢٠٠٨.

الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، دار الحديث القاهرة، ١٤٠٤ هـ.

أساس البلاغة للزمخشري، ت: محمد باسل العيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.

أساس التقديس في علم الكلام، فخر الدين الرازي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٩٥.

استراتيجيات الخطاب، عبد الهادي بن ظافر، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠٠٤.

الأسلوبية وتحليل الخطاب، نور الدين السد، دار هوة الجزائر ١٩٩٧.

أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي دار الفكر بيروت، لبنان، ١٩٩٥ م.

إعراب القرآن للزجاج ت: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب بيروت ١٩٨٨.

آفاق العصر، جابر عصفور، دار الهدى للقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٧.

الانتصار لأهل الأثر، لابن تيمية ت: عبد الرحمن بن حسن قائد، دار علم الفوائد، مكة المكرمة ١٤٣٥.

الانتصار للقرآن لمحمد بن الطيب أبي البكر الباقلاني، ت: محمد عصام قضاة، دار ابن حزم ٢٠٠١.

إنشائية الخطاب في الرواية العربية الحديثة، محمد الباردي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢٠٠٠.

إيجاز البيان عن معاني القرآن، لمحمود بن أبي الحسن بن الحسين النيسابوري، ت: حنيف بن حسن القاسمي، دار الغرب الإسلامي بيروت ١٩٩٥.

الإيضاح في شرح المفصل للزمخشري، ابن الحاجب، ت: محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت،٢٠١٠.

باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن لمحمود بن أبي الحسن (علي) بن الحسين النيسابوري الغزنوي، أبو القاسم

البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، دار الكتبي، ط ١، ١٩٩٤.

البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي، ت: محمد جميل، دار الفكر، بيروت ١٤٢٠ هـ.

البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي (٧٩٤ هـ)، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث.

البيان والتبين للجاحظ، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ١٩٩٨.

تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.

تحليل الخطاب الأدبي، إبراهيم صحراوي، دار الآفاق الجزائر، ١٩٩٩.

تحليل الخطاب الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، ط٣ بيروت، ١٩٩٧.

تفسير ابن كثير، ابن كثير، ت: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.

تفسير الكشف والبيان للثعلبي، ت: أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٢.

تفسير الماتريدي تأويلات أهل السنة للماتريدي، ت مجدي باسلوم دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠٥.

التقريب والإرشاد الصغير لأبي بكر الباقلاني ت: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨.

التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٨.

الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦.

جدلية السياق والدلالة في اللغة العربية النص القرآني أنموذجًا، سيروان الجنابي وحيدر عيدان مركز دراسات الكوفة، ٢٠٠٨.

جمهرة اللغة لابن دريد ت: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧.

الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي ت فخر الدين قباوة دار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٣.

حاشية العطار على شرح جمع الجوامع لحسن بن محمد بن محمود العطار، دار الكتب العلمية، بيروت.

خطاب الحكاية، جيران جينيت، ترجمة محمد معتصم وآخرون، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٣.

الخطاب وخصائص اللغة العربية، أحمد المتوكل، دار الأمان الرباط، ٢٠١٠.

الدر المصون للسمين الحلبي، ت: أحمد محمد الخراط، دار القلم دمشق.

درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ت: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العليمة بيروت، ١٩٩٧.

دقائق التفسير الجامع لابن تيمية ت: محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن دمشق ط ٢، ١٤٠٤هـ.

دل**يل الناقد الأدبي**، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.

رفع النقاب عن تنقيح الشهاب لأبي عبد الله الحسين بن علي الرجراجي ت: أحمد بن محمد السراح وعبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مكتبة الرشد الرياض، ٢٠٠٤.

سلاسل الذهب للزركشي ت: محمد مختار الشنقيطي، ط٢، المدينة المنورة، ٢٠٠٢ م.

الشامل في أصول الدين للإمام الجويني، ت: علي سامي النشار وآخرون، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٩م.

شرح تسهيل الفوائد لابن مالك ت: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون دار هجر ١٩٩٠م.

شرح تنقيح الفصول للقرافي ت: طه بعد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة ط ١، ١٩٧٣م.

شرح مختصر الروضة لسليمان بن عبد القوي الطوفي ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ط ١، ١٩٨٧م.

الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة لابن القيم الجوزية ت: علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، ١٤٠٨هـ.

عمد الحفاظ للسمين الحلبي، ت: محمد باسل العيون السود دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.

غاية المرام في علم الكلام للآمدي ت: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة.

في لسانيات النص وتحليل الخطاب، أ.د عبد الرحمن بودرع بحث مقدم لمؤتمر تطوير الدراسات القرآنية، ٢٠١٣م.

كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، ت: علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية بيروت، ١٩٨٧م.

الكتاب لسيبويه، ت: عبد السلام هارون مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٨م.

كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي ت: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، بيروت، ١٩٩٦م.

الكشاف للزمخشري دار الكتاب العربي، ط ٣، بيروت، ١٤٠٧هـ.

الكليات لأبي البقاء ت: عدنان درويش ومحمود المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

لسان العرب لابن منظور ت: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف القاهرة.

متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار، ت: عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة، ١٩٦٩م.

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠١.

المحصول، فخر الدين الرازي، ت: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة ١٩٩٧.

المعنى وظلال المعنى، محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، دار الكتب الوطنية بنغازي ط ٢، ٢٠٠٧.

المخصص لابن سيده، ت: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٩٦.

المستصفى لأبي حامد الغزالي (٥٠٥ هـ) ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العليمة ط ١ ١٩٩٣.

مشكل إعراب القرآن الكريم لمكي ت: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة بيروت ط ٢ ١٤٠٥

المصاحف لأبي داود ت: محمد بن عبده، دار الفاروق الحديثة - مصر / القاهرة ٢٠٠٢م

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، دار الكتب العليمة بيروت.

معاني القرآن للأخفش، ت: هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٩٠.

معاني القرآن للفراء، ت: أحمد يوسف النجاتي وآخرون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر.

مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي بيروت ط ٣ ١٤٢٠.

مقاييس اللغة لابن فارس ت: عبد السلام هارون، دار الفكر ١٩٧٩.

الموافقات للشاطبي، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين السمرقندي ت: محمد عبد البر، مطابع الدوحة قطر ١٩٨٤.

النبوات لابن تيمية ت: عبد العزيز بن صالح الطويان، دار أضواء السلف، الرياض ٢٠٠٠.

نظرية المقاصد عند الشاطبي (٧٩٠ هـ) للريسوني الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٩٢.

Kaynakça / References

Ebkârü'l-Efkâr, Seyfeddin el-Âmidî thk. Ahmet muhammed el-Mehdi Daru'l-kutub va'l-vasaiki'l-kavmiyya, 3. Baskı Kahire 2004.

el-Eserü'l-akdi fi Teaddüdi't-Tevcihi'l-i'rabi li-Ayati'l-Kur'ani'l-Kerim, Muhammed b. Abdullah b. Hamed es-Seyf, Darü't-Tedmüriyye, Riyad, 2008

el-İḥkâm fî Uṣûli'l-Aḥkâm, Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Dârü*'l-*Hadis*, Kahire 1404.

Esâsu'l-Belâğa, ez-Zemahşerî thk. Muhemmed Basel, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1998.

Esasüt Takdis fi İlmil Kelam, Fahreddin Er-Râzi, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrüt 1995.

istiratijiat el-Hitab, *Abdülhadi* b. Zafir, Darul Kitap el-Cedid, Beyrüt 2004.

el-Üslubiyyat ve Tahlilül Hitab, Nurettin Essed, Darul Huvet, el-Cezayir, 1997.

Advaül Beyan fi İzahil Kuran bil Kuran, Eş-Şenkîti, Dâru'l-Fikr, Beyrüt 1995

İ'râbü'l-kur'ân, ez-Zeccâc, thk. Abdulcelil Şulbî Dâru'l-Alemi'l-Kutub, Beyrüt 1988.

Afakül-Asır, Cabir Asfur, Darul Hüda, Şam 1997.

el İntisar li Ehlil Eser, ibni Teymiyye, thk. Abdurrhaman b. Hasan. Daru Ilimi el-Feueyd' Mekke 1435.

el-İntisâr li'l-Kur'an, Bâkıllânî, thk. Muhemmed isam, Daru İbni Hazm 2001

Inşaiyat el-Hitab, Muhemmed el-Bedri, Menşurat el-Arap, Şam 2000

Îcâzü'l-beyân ʿan meʿâni'l-Ḳurʾân, Ebü'l-Hasan en-Nîsâbûrî, thk. Hanif b. Hasan, darul-gerp el-islami, Beyrut, 1995

el İzah fi Şerhil Mufassal, İbnü’l-Hâcib, thk. Muhemmed Osman, Daru’l-Kutubi’l-’İlmiyye. Beyrut 2010

Bahirül Burhan fi Meani Müşkilatil Kuran, el-Hüseyin en-Nisaburi, Daru’l-Kutubi’l-’İlmiyye. Beyrut

el Bahrül Muhit fi Usulil Fıkh, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah ez-Zerkeşi, Darul-Kutubi, 1994

Tefsirül Bahril Muhit, Ebu Hayyân el-Endelüsi, thk. Muhemmed Cemil, Dâru’l-Fikr, Beyrüt 1420

el Burhân fi Ulûmil Kuran, Ez-Zerkeşi, thk. Muhemmed Ebul Fadıl Ibrahim, Dâru et-Turâs

el Beyan vet Tebyin, el-Cahiz thk. Abdusselam Hârun, Mektebatu’l-Hâncî 1998.

Tevilu Müşkilil Kuran, İbn Kuteybe Ed-Deyneveri, thk. Ibrahim şemeddin, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût.

Tahlilül Hitâb el-Edebi, İbrahim Sahravi, Daru’l-Âfâk, Cezayir١٩٩٩

Tahlilül Hitâb- el-Rive'i, Said Yaktin, el Merkezü es-Sakafi, Beyrut 1997

Tefsiru İbn Kesir, thk. Muhemmed Hüseyn Şemseddin, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1419.

el Keşf ve’l Beyan fi Tefsiri’l Kur’an, thk. Ebu muhemmed b. Aşur, Dâru İhyâ et-Turâs el-Arabî, Beyrût 2002

Tevilatu Ehlis Sünne Tefsirül Matiridi, Mecdi Beslum, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2005

et Takrib vel Irşad es-Sagir, Ebu Bekir el-Bâkıllânî, thk. Abdülhamid b. Ali, Müessesetü’r-Risâle 1998.

Et Tekusürül Akli, Taha Abdurrahman, el merkezü es-Sakafi, ed-Darü'l-Beyza, 1988

el Cami li Ahkamil Kuran Tefsirül Kurtubii, thk. Abdullah b. *Abdülmuhsin* et-Türki, Müessesetü'r-Risâle 2006.

Cedeliyyetü'l-Siyak fi Lugati'l Arabiyye, Seyrun el-Cenebi ve Haider Aiden, Merkezu Dirasat el-Kufe 2008

Cemheretül Luga, Ibn Düreyd, thk. Remzi moneer Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, beyrut 1987

Cened Dani fi Hurufil Meani, el-Hasan b. Kâım el-Murâdi, thk. fahreddin kabave, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1413

Haşiyetül Attar Ala Şerhi Cemül Cevami, Hasan b. muhemmed b. Mahmud el-ATTAR, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût

Hitabül-hikeye, Gérard Genette, ter. Muhemmed Mutasım, Menşurat el-İhtilaf 2003.

el-Hitab ve Hasa'isul-Luge, Ahmed el- mütevekkil, Darul'aman, Ribat 2010

ed-Dürrül Masun, es-Semin el-Halebi, thk. Ahmed Muhemmed Harrat, Darü'l-Kalem, şam

Deru Tearüzil Akl ven Nakl, İbn Teymiyye, thk. Abdullatif Abdurrahman, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1997

Dekaikul et-Tefsir, ibn Teymiyye thk. Muhemmed es-Seyyd, Müessesetü Ulum'ulkuran, 2. Baskı şam 1404.

Delilün Nakidul'edebi, Migen er-Ruyeli, el-Merkezü es-Sakafi, Darü'l-Beyza, Beyrut

Refün Nikab an Tenkihiş Şihab, er-Recraci eş-Şuşavi, thk. Ahmed **Muhemmed** es-Serh, Mektebatu'r-Rüşd. Riyad 2004

Selasilü'z-Zeheb, Zerkeşî, thk. Muhemmed Muhtar, 2.baskı, **Medine** i Münevvere 2002

eş-Şamil fi Usulid Din, el-Cuveyni, thk. Ali Sami en-Naşşar, Münşeat al-Ma'arif, Iskenderiye 1969.

Şerhu Teshilil Fevaid, ibni maliki thk. Abdulrahman es-Seyyid, daru hacer 1990

Şerhu Tenkihil Fusul fi Ilmil usul, El-Karafi, thk. Taha Abdurrauf, Şeriketu-et-Tibaatu el-Feniyye,1973.

Şerhu Muhtasarur Ravda, Necmuddin Ebi'r-Rebi' Süleyman b. Abdulkavi b. Abdulkerim b. Said et-Tufi, thk. Abdullah b. Abdulmühsin et-Türki, Müessesetü’r-Risâle 1987.

es Savaikül Mürsele, İbni Kayyım el Cevziyye, thk. Ali b. Muhemmed ed-Dehil, Darul A'sime, Riyad 1408.

Umdetül Huffaz fi Tefsiri Eşrefil Elfaz, es-Semin el-Halebi, thk. Muhemmed Basil el-Uyun es-Sud, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1996.

Gayetül Meram fi İlmil Kelam, el-Amidi, thk. Hasan Mahmud Abdullatif, Vizaretü'l-Evkaf, kahire

fi Lisaniat en-Nas ve Tahlil el-Hitab, Abdurrahman budir'a, Kuran Araştırmaları Geliştirme Konferansı'nda sunulan bir araştırma, 2013.

Kitabüs Sınaateyn el Kitabe veş Şir, Ebu Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askeri, thk. Ali Muhammad el- Bigevi, el-Mektebetu el-Asria, Beyrut, 1987

el-kitap, Sibeveyh, thk. Abdusselam Hârun, Mektebatu’l-Hâncî 1998.

Keşşafi Istılahatil Fünun vel Ulum, Et-Tehanevi, thk. Ali Dahruj, Mektebatu Lübnan Naşirun, Beyrut 1996

el Keşşaf an Hakaikit Tenzil ve Uyunül Ekavil fi Vücuhit Tevil, Ez-Zemahşeri, 3. Baskı Darü'l-Kitabi'l-Arabi, beyrut 1407.

el Külliyyat Mucem fil Mustalahat vel Furukil Lugaviyye, Ebü'l-Beka El-Kefevi, thk. Adnan Derviş ve Mahmud el-Mısri, Müessesetü'r-Risale, Beyrut

Lisanu'l-Arab. İbn Manzur, Abdullah Ali el-Kebir, Dârülmaârif, kahire

Müteşabihül Kuran, Abdülcebbar b. Ahmed El-Hamedani, thk. adnan zarzour, Dâru et-Turâs, Kahire 1969

el Muharrerül Veciz fi Tefsiril Kitabil Aziz, İbn Atıyye el-Endelüsi, thk. Abdusselam Abdueşşefi, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001

el Mahsul fi İlmi Usulil Fıkh, Fahreddin Er-Râzi, thk. Taha Cabir, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1997

el-Ma'na ve Zilal el-Mana, Muhamad Muhamad Yunus Ali, Daru'ulmeder el-Islemi, Daru'lkütübi el-Vataniyye, Bingazi 2. Baskı 2007

el Muhassas, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil İbn Sîde El-Mursi, thk. Halil **Ibrahim**, Dâru İhyâ et-Turâs el-Arabî, Beyrût 1996.

el Mustasfa, Ebu Hâmid el-Gazzâli, thk. Abdusselam Abdueşşefi, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Müşkilu İrabil Kuran, Mekki, thk. Hatim Salih ed-Damin, ٢. Baskı Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1405.

el- Mesahif, Ebu Davud, thk. Muhemmed Abdo, Dar el-Faruk Alhadithat - Misr el-Hedise 2002.

el Misbahül Münir fi Garibiş Şerhil Kebir, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevi el-Feyyûmi, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut

Meanil Kuran, Ebü'l-Hasan Said b. Mes'ade El-Mücaşii el-Ahfeş, thk. Huda Mahmud, Mektebatu’l-Hâncî,1990

Meanil Kuran, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah Ed-Deylemi Ferrâ, thk. Ahmed yusuf en-Nejeti, ed-Darul-Mısriyye Lilt'elif ve et-Terceme, Mısır

et-Tefsirül Kebir Mefatihül Gayb, Fahreddin Er-Râzi, 3. Baskı Dâru İhyâ et-Turâs el-Arabî, Beyrût 1420.

Mucemu Mekayisil Luga, thk. Abdusselam Hârun, Dâru’l-Fikr, Beyrüt 19٧٩.

El-Muvafakat fi Usuliş Şeria, Ebu İshak İbrâhim b. Musa b. **Muhammed** El-Gırnâti Eş-Şâtıbi, thk. Ebu Ubeyde, Daru Ibn Affan 1997.

Mizanü'l Usul fi Netaici'l Ukul, Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed es-Semerkandi, thk. Muhemmed Abdulber, Matabiu Doha, Katar 1984.

en Nübüvvat, ibn Teymiyye, thk. Abdulaziz b. Salih, Daru Adva'i es-Selef, Riyad 2000

Nazariyyetül Makasıd indel İmam eş- Şatıbi, Ahmed er-Raysûni, ed-daru el-Alemiyye lil-Kitap el-Islami 2.baskı 1992.